

Att vidga ’’det mänskliga’’

Om kvinno- och genusperspektiv i antropologi

AV LENA GEMZÖE

Det feministiska forskningsperspektivet¹ i antropologin har sedan det initierades för ca tjugo år sedan genomgått en snabb teoretisk utveckling. I dag innefattar kvinno- och genusforskningen studier från vitt skilda intresseområden och en mångfald perspektiv. Jag skall i denna artikel diskutera vilka frågor ett kvinno- och genusperspektiv genererar inom mitt eget intresseområde, studiet av folklig religion i katolska lokalsamhällen. Min studie handlar om kvinnors religiösa praktik i ett portugisiskt samhälle, särskilt Mariakultens betydelse. Inledningsvis presenterar jag en översikt över hur kvinno- och genusperspektivet vuxit fram för att sedan diskutera tillämpningen inom mitt område. Avslutningsvis tar jag upp några aspekter av den feministiska antropologins förhållande till ämnet i sin helhet i dag².

Den feministiska antropologins utveckling kan indelas i skilda faser, vilka i stort sett följer en utvecklingslinje som är gemensam för hela det kvinnovetenskapliga forskningsfältet³. Den presentation som följer här är endast avsedd att ringa in de utmärkande dragen i varje fas.

De kvinnoantropologiska studier som började publiceras i början på sjuttioalet tog sin utgångspunkt i en kritik av ämnets dominerande teoretiska strömningar. Kvinno-

antropologin kritiserade den traditionella antropologins *androcentrism*. Med detta avsågs att ett manligt perspektiv präglade frågeställningarna och att intresset huvudsakligen var fokuserat kring män och mäns aktiviteter. Kvinnoantropologerna framhöll att inom de områden som antropologer studerade — släktskap, produktionssystem, ritual och religion etc. — hade kvinnors del behandlats mycket bristfälligt. Kvinnor var osynliga (Slocum 1975, Ardener 1975). Ett citat ur *The Africans* (Schneider 1981) exemplifierar den typ av androcentrisk framställning som var föremål för den kvinnoantropologiska kritiken. Schneider skriver i inledningen, där några viktiga element i afrikaners kultur skall introduceras, följande: "Släktskap är en väsentlig del av de flesta afrikaners liv, därför att det innefattar så grundläggande företeelser som de ofta förekommande motsättningarna mellan svågrar, den vanliga vänskapsrelationen mellan farfader och sonson och den speciellt nära relationen mellan morbroder och systerson." (min övers.). I denna text är det underförstått mellan författaren och läsaren att "de flesta afrikaner", alltså människorna som antropologen studerar, är män. Den institution som beskrivs som viktig i deras liv kan därför, utan någon motsägelser, beskrivas i termer av relationer mellan män. Det androcentriska perspektivet jämställer männi-

skan, här *afrikanen*, med mannen (i engelskan och franskan inbyggt i själva språket där kategorierna "man" respektive "l'homme" betecknar både den universella kategorin "människa" och den specifika könskategori "man"). Därigenom osynliggörs kvinnor.

Kvinnoantropologernas svar på detta perspektiv var att formulera *kvinnocentrerade frågeställningar* och påbörja *synliggörandet av kvinnor*, vilket leder till den feministiska antropologins andra fas. Nu undersöktes kvinnors arbete, roll i släktskapssystem, rituella handlingar etc, vilket lyfte fram ny tidigare okänd empiri (Rosaldo & Lamphere 1974, Reiter 1975). Inom kvinnoforskningen i stort var denna fas nära knuten till den framväxande kvinnorörelsens behov av kunskap om kvinnors historia och villkor i olika kulturer. Relaterad till kvinnorörelsen var också frågan om maktförhållanden mellan könen, vilken i antropologin centrerades kring frågan om underordnandet av kvinnor var universellt förekommande. Detta synliggörande av kvinnor, som producerade en mängd ny kunskap, innehöll fröet till den tredje fasen: en teoretisk kritik av grundläggande antaganden och begrepp i den traditionella antropologin. Den nya kunskapen kan inte på något enkelt sätt adderas till den traditionella bilden av samhällen. Den "kvinnliga" delen av samhällen som kvinnoantropologerna lyfter fram gör också anspråk på att vara "mänsklig" och måste leda till en omprövning av de tidigare texternas uppfattning om vad det innebär att vara "människa". I denna tredje fas görs viktiga teoretiska framsteg. I sina studier kunde kvinnoantropologerna visa att i alla samhällen är organisering kring kön som en grundläggande struktur. Denna struktur är synlig på alla nivåer i samhället, i arbetsdelningen mellan könen, i reproduktion och släktskap, i symbolik och kosmologi.

Den omfattande kartläggningen av

kvinnligt och manligt uppenbarade också den stora variationen mellan kulturer. En central teoretisk hållpunkt blev att de skilda aspekterna av könsstrukturen är *sociala och kulturella konstruktioner* och således inte följer av könsens biologiska egenskaper. Begreppet *genus* (eng. *gender*), gemensamt för de kvinnovetenskapliga perspektiven i humaniora och samhällsvetenskap, infördes för att beteckna denna teoretiska dimension: den sociala och kulturella konstruktionen av "kvinnligt" och "manligt" i alla dess aspekter. I arbeten under 1980-talet, där en symbolteoretisk inriktning var tongivande, (Ortner & Whitehead 1981) analyserar antropologerna hur *genus* är konstruerat. Studierna inriktas inte enbart på kvinnor, utan genusforskarna börjar studera *män* med genusperspektiv och uppmärksammar vidare konstruktionen av ambivalenta genuskategorier, liksom relationerna mellan olika genuskategorier. Frågan om maktförhållandet finns också närvarande och benämns nu, med en något annorlunda terminologi, genussystemens maktasymmetri (Ortner/Whitehead 1981).

En fjärde fas inom den feministiska antropologin, vilken är den vi nu genomgår (eller har genomgått?) präglas av en långtgående kritik av de egna begreppen. Denna tendens anammar ibland ett postmodernt språkbruk och talar således om *reflexivitet*, *diskurs* och *dekonstruktion*, men utvecklingen kommer inifrån genusforskningen och den antropologiska ansatsen har sin parallell i kvinnoforskningen i stort⁴. Att dekonstruera begreppet "kvinna" innebär att kritisera tanken att det finns en enhetlig kategori "kvinna" och i stället peka på *skillnader* mellan kvinnor — i antropologin särskilt tydligt p.g.a. de uppenbara skillnaderna mellan kvinnor i olika kulturer. Diskussionen uppmärksammar att vita, heterosexuella medelklasskvinnor dominerar kvinnoforskningen och den västerländska feminismen i förhål-

lande till andra grupper av kvinnor och ifrågasätter detta dominansförhållande. Skillnader mellan kvinnor också inom de kulturer som studeras av antropologerna, ifråga om klass, ålder, etnicitet, sexuell identitet, betonas. Det enhetliga "kvinnoperspektivet" ifrågasätts. Även om de frågor som i denna fas är centrala ibland kläs i ett postmodernt språkbruk, så råder delade meningar om hur feministisk teori bör förhålla sig till postmodernismens program i sin helhet.

Dessa teoretiska utvecklingsfaser motsvaras av ett tidsförlopp, de frågeställningar och det språkbruk som karakteriserar varje fas kan hänföras till vissa årtal. Ibland antas det att kvinnoforskningens första faser, att kritisera androcentrism och att synliggöra kvinnor, är avklarade eller rentav passé och att vi i dag bör prioritera forskning om manligt genus eller gå vidare med den övergripande teoribildningen kring genus. Men att utforska och vidga definitionen av vad som är mänskligt genom att infoga kvinnors perspektiv är snarare ett hela tiden närvarande, fortgående projekt i den feministiska antropologin. Att ständigt återvända till de kvinnocentrerade frågeställningarna (Saarinen 1989) är viktigt, inte endast därför att kvinnors villkor och erfarenheter inom många områden fortfarande är "osynliga", utan för att frågeställningar om kvinnor kan generera en viktig kritik av invanda begrepp. Vilka teoretiska implikationer får kvinnoperspektivet för definitionen av grundläggande begrepp som "samhälle", "kultur", "produktion", "religion", "ideologi" etc.? Hur relaterar ett samhälles "manligt dominerade" meningssystem till det sätt kvinnor konstruerar sin verklighet? Sådana frågor pekar på kvinnoperspektivets relevans för ämnet som helhet. De är centrala för att perspektivet ska kunna integreras i antropologins teoretiska huvudströmningar.

Den utveckling den feministiska antropologin genomgår speglar också dess förhål-

lande till antropologin i stort. Startpunkten är en kritik där det påtalas hur de "kvinliga" elementen i mänskliga kulturer dolts eller framställts ensidigt. Kvinnoperspektivet kontrasteras mot det manliga perspektivet. Teorin utvecklas i en strävan till dialog och integrering av kvinno- och genusperspektivet i antropologins huvudströmningar. Jag återkommer i slutet av artikeln till hur möjligheterna för integrering ser ut i dag.

Syndfullhet och kyskhet

Hur aktualiseras då frågor kring kvinnor och genus inom det område jag arbetar? Inom varje konkret forskningsområde har genusproblematiken en specifik utformning och är givetvis knuten till en mängd andra frågeställningar som hör till området i fråga. Mitt intresseområde rör således religiös praktik och erfarenhet i ett katolskt lokalsamhälle, närmare bestämt en mindre kuststad i norra Portugal. Fältarbetet (utfört under 1991—92) var inriktat på kvinnors religiösa praktik, både i den s.k. folkliga religionens uttrycksformer och i aktiviteter organiserade av kyrkan⁵. Mitt arbete befinner sig i en begynnelsefas och här söker jag således inte säga något konklusivt, utan vill snarare diskutera vad det innebär att anlägga ett kvinno- och genusperspektiv inom detta område. I studiet av genus och religion är det relevant att använda sig av perspektiv från alla de fyra faser i den feministiska antropologins utveckling som beskrivits ovan.

Hur ser den traditionella antropologin på frågan om kvinnor och religion i det mediterrana kulturområdet? Studier som utforskar kvinnors förhållande till religion och kvinnors religiösa roller inom den mediterrana katolicismen har börjat publiceras de sista tio—femton åren. Det gäller t.ex. vil-

Barn i religiös procession bärande skyltar med bibelord och citat ur böner med anknytning till Jungfru Maria. Texterna är (från barnet längst fram) "Välsignad vare din livsfrukt", "Bed för oss, Guds moder", "O milda, o fromma, ljuva och för alltid Jungfru Maria".

ken innebörd religiositet har för kvinnor och vilka teman kvinnors religiösa praktik kretsar kring. Men området är relativt outforskat⁶.

Den övergripande bild vi får är centrerad kring institutioner där män är aktörer. I kyrkan har kvinnor litet inflytande och kan inte inneha det viktigaste ämbetet — prästens. I beskrivningarna av den folkliga religionen dominerar beskrivningar av den religiösa festen för lokalsamhällets skyddshelgon. Dessa fester organiseras och iscensätts huvudsakligen av män och i den antropologiska analysen ses de ofta som arenor för lokala politiska strävanden (Driessen 1979).

Frågan om hur kvinnors deltagande i reli-

giöst liv ska tolkas är inte en central fråga i denna litteratur, men vissa allmänna antaganden om kvinnors förhållande till religion framgår. Den kvinnliga religiositeten antas vara bestämd av kvinnobilderna i den kristna religionen. Eva, ansvarig för syndafallet, är symbolen för destruktiv kvinnlig sexualitet, den fallna kvinnan. Hennes motpol är Maria som symboliserar jungfrulighet, kyskhet och moderskap. Kvinnors religiositet förmodas vara ett uttryck för att de anammar denna dualistiska kvinnobild. I sin tillbedjan av Maria bekänner de sig till det kvinnoideal hon representerar och vördar jungfrulighet och moderskap. I bikt och botgöring söker de förlåtelse för den syndfullhet alla kvinnor har del av. Mellan dessa

poler rör sig den kvinnliga religiositeten. En central drivkraft blir enligt detta synsätt kvinnors negativa syn på den egna sexualiteten, vilken ses som förknippad med ett tillstånd av synd, som kvinnor måste sträva bort ifrån.

Davis (1984) betonar kvinnors underordning och beskriver dem som "andligen förtryckta". Kvinnor antas följaktligen omfatta den manligt dominerade religionens kvinnosyn. Detta är nära knutet till att kvinnor förutsätts omfatta den negativa synen på kvinnlig sexualitet i samma grad som män. Pina-Cabral (1986) understryker detta när han, i sin studie av det nordportugisiska bondesamhället i Minho, hävdar att synen att "deep down inside all women are putas" inte är "an exclusively male view of the male/female conflict" utan även omfattas av kvinnor (ibid 1986:92). Han refererar också de portugisiska böndernas åsikt att kvinnor går mer i kyrkan än män för att de har fler synder att sona, vilket visar att de delar den katolska teologins kvinnobild. Att kvinnor deltar mer i religiös praktik än män dokumenteras också av antropologerna i hela det katolska kulturområdet. Det gäller både för kyrklig praktik och det som brukar kallas folklig religion, dvs. de kulter och andra praktiker som genereras utanför kyrkans kontroll, ofta av de lägre klasserna och ofta i motsättning till den ortodoxa synen på religion (Badone 1990).

Tanken att Mariakulten, i kraft av att den ger en kvinna en så central symbolisk roll i teologin, skulle innebära något positivt för kvinnor avvisas entydigt av Davis (1984). Mariakulten har utformats av män, av ett gradvis mer asketiskt prästerskap inriktat på ett liv i celibat, poängterar han. De aspekter av Maria som betonats är de som minst liknar "verkliga" kvinnor. Hon är "a virgin generated without passion, vowed to chastity... who suffered no pain in childbirth and remained a virgin." (ibid 1984:28).

Kvinnlig religiositet och vardagsliv

Om vi vill förstå mer om kvinnors förhållande till religion är det relevant att ta fasta på det faktum som nämndes ovan, dvs. att kvinnor i hög grad, mer än män, ägnar sig åt religiös praktik. Om kyrkan och religionen är bärare av en ytterligt patriarkal världsbild, varför är kvinnor de ivrigaste att delta? Att peka på paradoxen i detta är att rikta intresset mot kvinnors egen religiösa drivkraft, och sträva efter en förståelse av denna.

De studier som inriktar sig på kvinnors religiösa erfarenhet och praktik inom kristendomen beskriver inte *en* entydig religiös erfarenhet. I stället framträder flera teman som vittnar om variation och komplexitet (Holden 1984, Bynum 1986a). Slående är dock att syndfullhet och strävan efter kyskhets inte framstår som dominerande. Några författare, såsom Bynum (1986b) och Cole (1988) argumenterar direkt mot denna tanke från sinsemellan mycket olika fält och med olika perspektiv. Bynum (1986b) påpekar att historiker ofta antagit att bilden av kvinnan som fallen, symboliserad av Eva, präglade kvinnors religiositet under medeltiden. Men i de texter av medeltida kvinnliga mystiker hon analyserar finner Bynum andra teman, vilka går utöver och kontrasterar mot ovannämnda negativa bild (ibid 1986b). I Coles (1988) beskrivning av kvinnor i en portugisisk fiskekultur kontrasteras prästernas syn på Mariakulten som ett uttryck för vördnad för kyskhets och moderskap mot kvinnornas egen syn. Cole tolkar kvinnors religiositet som ett uttryck för deras egna behov.

I mitt eget fält är Mariakulten ett centralt element i den religiösa praktiken, särskilt den folkliga. Kvinnors dyrkan av Maria kretsar inte kring botgöring från syndfullhet eller strävan efter kyskhets. Däremot är den relaterad till moderskapet, men det verkliga moderskap kvinnor erfar som innefattar en

vidare social roll. Den vanligaste religiösa handlingen i Mariakulten är att uppfylla *promessas* till Maria, dvs. att uppfylla löften man givit till henne som tack för svar på böner. En promessa kan exempelvis vara att göra en pilgrimsresa till Vår Frus helgedom i Fátima. Kvinnors *promessas* är ofta relaterade till deras ansvar för *saúde*, hälsa, förstått som välmående i fysisk mening och frånvaro av sjukdom. Promessan görs ofta för barns räddning eller för andra anhöriga. Liksom Maria kan bota från sjukdom och ge hälsa har kvinnor ansvar för familjens (vilket kan vara en stor grupp människor) fysiska hälsa i vid mening. Det innefattar omsorg om de närmaste, inte minst att ge föda, som i en mycket bokstavlig mening är kvinnors ansvar. Kvinnor är måna om att ge alla som kommer till deras hus, även gäster och främlingar, mat. Eftersom detta är en jordbrukskultur där kvinnor traditionellt skött jordbruket, (dvs. fram till nu eftersom jordbruket är i färd med att mista sin betydelse, men associationen mellan kvinnor och jorden är levande) är anskaffandet och tillredandet av föda relaterat till kvinnors arbete och ekonomiska funktion. Att *nära* i denna betydelse är en central social roll, med vilken kvinnor identifierar sig på ett positivt sätt.

Kvinnors ansvar att ge omsorg till anhöriga utsträcker sig också till omsorg om de döda. De besöker och vårdar gravarna och påtar sig den religiösa uppgiften att be för de döda, en viktig rituell handling i katolicismen, vilken är nödvändig för de dödas själar frälsning. Kvinnors religiösa aktivitet är intimt förknippad med deras uppgifter i vardagslivet och således inte fjärrad från deras "verklighet" som kvinnor. Maria har också de egenskaper som kvinnor ger uttryck för; hon när, helar och botgör människorna. Genom denna symbolik är kvinnors vardagliga sociala roll förbunden med den religiösa sfären.

Kvinnors intima relation till Maria och

identifikation med henne är också synlig i den fertilitets- och kärlekssymbolik hon omges med. Maria ses som beskyddare och lyckobringare åt äktenskapet. Nygifta brudar ger blommor till henne och låter sig fotograferas vid hennes bild i kyrkan, ofta *Nossa Senhora de Fátima*, för att bringa lycka till äktenskapet. Om kvinnor har svårigheter att få barn eller när de står inför en förlossning vänder de sig till Maria. I detta förhållningssätt till Maria är den teologiska idén om den obefläckade avlelsen och den skarpa åtskillnad mellan sexualitet å ena sidan och moderskap å den andra som den symboliserar, inte framträdande.

Genusperspektiv på religiös praktik

En inriktning på kvinnors egen syn på religiös praktik skiljer sig från de tolkningar som dominerar när perspektivet inriktas på manliga aktiviteter och institutioner (såsom religiösa fester och kyrkan). Den sammanfaller inte heller med den bild av kvinnlig religiositet som tagits för given i traditionell antropologi. Detta innebär inte att vi helt kan avfärda temat syndfullhet/kyskheter som irrelevant, men åtminstone att denna syn är alltför ensidig. Tillämpningen av kvinnoperspektivet följer här den inriktning som präglar den feministiska antropologins första och andra faser. Det är inom detta fält relevant att påvisa androcentrism och genom synliggörande av kvinnor ådagaläggs nya teman i människors religiösa praktik.

För att gå vidare är det lika viktigt att använda de perspektiv som är utmärkande för den tredje och fjärde fasen i genusantropologin, där en differentiering mellan olika genuskategorier är framträdande. I den folkliga religionen, som skiljer sig från den kyrkan föreskriver, är både kvinnor och män aktiva. För att förstå genus betydelse för religiös praktik är det viktigt att differentiera

mellan kvinnor och män på en folklig nivå (hur skiljer sig exempelvis kvinnors och mäns tolkning av Mariasymboliken i de folkliga kulterna?) och mellan kvinnor och män *inom* kyrkan. Att studera kyrkan som institution med en medvetenhet om genus innebär bl.a. att undersöka hur det faktum att kvinnor varit uteslutna från kyrkans viktigaste positioner format handlingar och budskap. Denna fråga berörs av Davis (1984) när han i det resonemang som nämndes ovan betonar att Mariakulten, dvs. den officiella, utformades av ett gradvis alltmer asketiskt (exklusivt manligt) prästerskap.

En ytterligare differentiering innebär också att skillnader mellan kvinnor måste betonas, dvs. det som (bl.a.) är utmärkande för den feministiska antropologins fjärde fas. Från mitt fältmaterial finns skillnader mellan kvinnor beroende på hur de förhåller sig till spänningen mellan den folkliga religionen och ortodoxin, skillnader som t.ex. kan härledas till utbildning och status. Vidare finns differenser mellan generationerna. En viktig fråga i detta sammanhang är om kvinnors religiositet, trots inbördes olikheter, har gemensamma drag som skiljer ut den från mäns.

Hur förändras den antropologiska förståelsen av religiös praktik i katolska lokalsamhällen om kvinno- och genusperspektivet integreras? Det är naturligtvis omöjligt att svara uttömmande på en sådan fråga här, men några aspekter kan nämnas. Med en fokusering på kvinnors religiösa erfarenhet uppmärksammas kulturella teman som är osynliga om endast ett perspektiv inriktat på manliga aktiviteter och institutioner används. Redan med detta blir den antropologiska förståelsen av katolicismen som religion och institution annorlunda, särskilt om vi betänker kvinnors numerära dominans, något som inte heller ingår i kyrkans egen självbild (Dubisch 1990).

Kvinnors sätt att utforma sitt förhållande

till den religiösa symbolen Maria (som exemplifieras i mitt fält, men som givetvis kan variera kulturellt) visar att de inte direkt övertar kyrkans ortodoxa tolkning av vad Mariatillbedjan innebär. Frågan om varför de så ivrigt anammar kyrkans patriarkala världsbild kommer i ett nytt ljus, eftersom svaret blir att de inte anammar den fullt ut, utan omformar symboliken i förhållande till det meningssammanhang deras egen verklighet utgör. Förlängningen av denna diskussion reser frågan om hur kvinnors religiösa praktik förhåller sig till den ortodoxa synen som de formellt är underordnade.

Med dessa exempel från mitt fält och från problematiken kring genus och religion har jag velat exemplifiera vilka frågeställningar ett kvinno- och genusperspektiv kan generera inom ett konkret område. Liksom i den feministiska antropologin generellt används strategierna kritik, synliggörande, revideering av tidigare kategorier och strävanden efter integrering. Försök till integrering kräver dialog. Vilka är förutsättningarna för en dialog med andra teoretiska strömningar idag? Jag skall avslutningsvis kommentera den aktuella diskussionen kring denna fråga.

Forskarsamhällets självförståelse

Flera feministiska antropologer pekar på svårigheterna att upprätta en dialog. Strathern (1987) påpekar att huvudfåran inom antropologi har kommit att definiera den feministiska antropologin som "kvinnor som studerar kvinnor". Dess studieobjekt ses då som något mindre än "samhället", vilket är antropologins studieobjekt, och en tendens att skära av kvinno- och genusstudier från resten av antropologin uppstår. Den blir en specialitet som kan absorberas i ämnet utan att utmana det som helhet. Ändå finns många likheter mellan de båda perspektiven, menar Strathern, såsom de

Unga kvinnor bär smyckad ställning med Jungfru Maria vid lokal religiös fest.

besläktade ambitionerna att undvika *etno-*centrism respektive *androcentrism*. Om Strathern har rätt i att en risk för marginalisering eller absorption föreligger, dvs att den teoretiska kritiken från genusantropologins sida går huvudströmningarna i ämnet förbi, finns det anledning att tydligare profilera

den kritiskt teoretiska potentialen hos genusforskningen. Det aktuella läget kompliceras dock ytterligare av att både antropologins huvudströmningar och den feministiska antropologin befunnit sig i en självkritisk fas.

Att skärpa vetenskapskritiken kan tyckas

svårare i ett skede när kvinnoantropologin själv ifrågasätter kvinnoperspektivets enhetlighet och betonar de till synes oändliga variationerna inom den kvinnliga genuskategorin (liksom den manliga och möjligheten av ett tredje genus). Samtidigt har inte självkritiken och den postmodernistiska påverkan på ämnet lett till någon ökad medvetenhet om genus hos dem som inspirerats av trenden. Tvärtom, påvisar Mascia-Lees et al. (1989), avfärdar de postmodernt inspirerade antropologerna (exempelvis James Clifford, 1988) feminismen som icke-relevant. Detta framstår som ogenomtänkt, menar Mascia-Lees et al., vilka, liksom Strathern, påvisar likheter mellan den postmoderna antropologins perspektiv och den feministiska antropologin.

Forskare, som skriver i postmodern anda, söker dekonstruera de ojämlika maktförhållanden som finns inbyggda i den antropologiska texten mellan västvärlden och andra samhällen och har vidare ambitionen att ge de kulturer som beskrivs en egen "röst" i texten. Detta är frågor snarlika de som är själva utgångspunkten för feministisk teori. Feminister har pekat på förhållandet mellan den dominerande rösten i vetenskapliga texter och sättet att konstruera "den andra", dvs. "kvinnan". Likaså är ambitionen att söka ifrågasätta och utvidga antropologins definition av vad som är mänskligt genom att ge "röst" åt de grupper som utesluts helt central i den feministiska antropologin. Denna har ägnat sig åt att dekonstruera *den manliga* röstens dominans. Paradoxalt nog blir denna röst den enda som den postmoderna (manligt dominerade) strömningen inte underkastar dekonstruktion.

Om de feministiska antropologerna nu påvisar likheter mellan huvudströmningar inom antropologin och genusperspektivet, varför verkar en teoretiskt fruktbar dialog svår att upprätta?

För att komma närmare dialog och inte-

grering ligger kanske inte avgörandet så mycket i hur det feministiska projektet framställer sig självt eller vilka de teoretiska konfrontations- och beröringspunkterna med andra perspektiv är. Avgörande för ett vetenskapligt perspektivs genomslagskraft är även faktorer av kunskapssociologisk natur⁷. De kvinnliga forskarna, däribland kvinnoantropologerna, utgör en helt ny social kategori av forskare vilka vuxit i antal under de senaste decennierna. De utmanar inte endast sättet att förstå andra kulturer, utan forskarsamhällets egen självförståelse. Kvinnoantropologernas blotta existens styrker feminismens centrala insikt — att könet spelar roll — i detta fall för hur vetenskap utövas. Det är detta perspektiv på den egna verksamheten som kvinnovetenskapen vill få forskarsamhället att omfatta — något som kanske inte kan ske utan motstånd.

Noter

¹ Jag tackar deltagarna i genusteoretiska seminariet vid Socialantropologiska Institutionen, Stockholms universitet, samt deltagarna i temadagen "Genusteoretiska utmaningar" i september 1993 vid Etnologiska institutionen, Lunds universitet, för kommentarer på muntliga utkast till denna artikel.

² Jag använder här termerna feministisk antropologi och kvinno- och genusantropologi synonymt för att beteckna hela fältet.

³ För en feministisk vetenskapsteoretisk framställning se Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*. Cornell UP New York 1986. En aktuell beskrivning av den feministiska antropologins utveckling ger Henrietta Moore (1988).

⁴ En feministisk antropolog som betonar dekonstruktion av begreppet "kvinna" och skillnader mellan kvinnor är exempelvis Henrietta Moore (1988). Dekonstruktionstanken är central i Marilyn Stratherns arbeten (ex Strathern 1988).

⁵ Oppositionen mellan folklig religion och ortodoxi behandlas exempelvis i Badone (1990).

⁶ I Pat Holdens (1983) och Hoch-Smith & Springs (1978) antologier är artiklar om kvinnors religiösa praktik och erfarenhet samlade.

- ⁷ Jag tar upp detta i samband med en diskussion av Marilyn Stratherns arbete i Gemzöe, Lena, 1990. "Om förhållandet mellan feminism och antropologi." *Antropologiska studier* nr 46/47.

Litteratur

- Ardener, Edwin, 1975. "Belief and the problem of women." I: Ardener, Shirley (ed.), *Perceiving Women*. London.
- Badone, Ellen (ed.), 1990. *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton University Press.
- Bynum, Caroline (ed.), 1986a. *Gender and Religion*. Boston: Beacon Press.
- Bynum, Caroline, 1986b. "... And Woman is Humanity: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages." I: Bynum (ed.) 1986a.
- Cole, Sally, 1988. *The transformation of women's work and the construction of gender in a Portuguese parish, 1910—1985*. (Även omtryckt med titeln *Women of the Praia*, Thesis for doctoral degree, University of Toronto, Princeton University Press 1991.)
- Davis, John, 1984. "The Sexual Division of Religious Labour in the Mediterranean." I: Wolf, Eric (ed.): *Religion, Power and Protest in Local Communities*. Amsterdam, Berlin: Mouton Publishers.
- Dubisch, Jill, 1990. "Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine." I: Badone, Ellen (ed.).
- Driessen, Henk, 1979. "Religious Brotherhoods: Class and Politics in an Andalusian Town." I: Wolf, Eric (ed.): *Religion, Power and Protest in Local Communities*. New York, Amsterdam: Mouton Publishers.
- Gemzöe, Lena, 1990. "Om förhållandet mellan feminism och antropologi." I: *Antropologiska studier* 46/47.
- Harding, Sandra, 1986. *The Science Question in Feminism*. New York: University Press.
- Hoch-Smith & Springs (ed.), 1978. *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York och London: Plenum Press.
- Holden, Pat, 1983. *Women's Religious Experience*. London: Croom Helm.
- Mascia-Lees, F., Sharpe, P. och Cohen B., 1989—1990. "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective." I: *Signs*, vol 15, nr 1—2.
- Moore, Henrietta, 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Ortner, Sherry och Whitehead, Harriet (eds), 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pina-Cabral, Joao de, 1986. *Sons of Adam and Daughters of Eve. The peasant world-view of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press.
- Reiter, Rayna R. (ed.), 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New York och London: Monthly Review Press.
- Rosaldo, M. Z. och Lamphere, L., 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Saarinen, Aino, 1989. "Kvinnoforskningens interventionsprojekt — problem och utmaningar." I: *Kvinnovetenskaplig tidskrift*, nr 3—4.
- Schneider, Harold K., 1981. *The Africans*. Englewood Cliffs-Prentice Hall.
- Slocum, Sally, 1975. "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology." I: Reiter (ed.).
- Strathern, Marilyn, 1987. "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology." I: *Signs*, vol 12, nr 2.
- Strathern, Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles and London: Univ. of California Press.

Summary

Expanding "Humanity": Feminist and Gender Perspectives in Anthropology

As an introduction, the present article describes four evolutionary stages in feminist anthropology. These are characterized by a critique of androcentrism in traditional anthropology; making women "visible" in anthropology; theoretical criticism of basic assumptions and concepts, and finally, reflexivity and criticism of their own concepts. Thereafter, the present author proceeds to discuss the application of a feminist, gender perspective to her own field of research, the study of religious practices in a small Portuguese community. Here it is relevant to make use of perspectives from all the above-mentioned phases in feminist anthropology. The author maintains that a making visible of the religious practices and experiences of women leads to an interpretation of the participation of women in the cult of the Virgin which differs from the one put forth by traditional anthropology. Furthermore, this perspective brings out new religious meanings and themes in popular Catholic observance. In conclusion, the significance of and possibilities for an integration of the gender perspective into the theoretical mainstream of anthropology is commented upon.

Övers. Stephen Fruitman